

TUMSAT-OACIS Repository - Tokyo University of Marine Science and Technology (東京海洋大学)

ヒュームの懐疑論

著者	丹下 芳雄
雑誌名	東京商船大学研究報告. 人文科学
巻	50
ページ	17-28
発行年	1999
URL	http://id.nii.ac.jp/1342/00000588/

ヒュームの懐疑論

丹 下 芳 雄

Hume's Skepticism by TANGE, Yoshio

Preface

Hume's thought concerning the external world is so curious that everyone would like to deny or attack it. But where is the best attacking point ? It is not easy to find it. Reid began his attack from a high valuation of unheared-of discovery of sensation by Berkeley and the abuse of it. I think also that the most important of all is that Hume identified an operation of the mind with its object under a powerful influence of Berkeley. And as to this identification, all comentators seem to agree.

According to Hume, there are three distinct kinds of impressions. The first are those of figure, bulk, motion and solidity of bodies. The second are those of colours, tastes, smells and so on. The third are bodily pains and pleasures. But all perceptions are, Hume said, the same in the manner of their existence. That is, they are like bodily pains. So, they are dependent beings. But why are they dependent? Hume gave no account of it in detail. Reid did it in his ESSAYS.

He said, " When I am pained, I cannot say that the pain I feel is one thing, and that my feeling it is another thing". That is, pain has no existence, when it is not felt. It cannot exist by itself. It is easy to understand that bodily pains are said to be dependent beings in this meaning.

But Reid said at the same time, " When I see the full moon, the full moon is one thing, my perceiving it is another thing". Thus, there is a clear distinction between the instance of pain and the instance of full moon. And this distinction is the same as one which is between sensation and perception. In the former instance the operation of the mind and its object are said to be one and the same thing, but in the latter case they are said to be two things.

According to Reid, Mr Hume's system confounds all distinctions between the operations of the mind and their objects. What is the distinction between the case of pain and the case of full moon? Is it a fundamental distinction ? I think, it is very important for both Hume and Reid to clear this problem. And I am going to focus my considerations on this point.

『人間本性論』の第一巻第四部二節「感官にかんする懐疑論について」は外界の存在をめぐる懐疑論である。それは、H.H.プライスにとって一冊の書物を著すほど注目に値する箇所であった。しかし、わたしがこの箇所を取り上げるに至ったのはトマス・リードを介してであって、単独のヒューム研究としてならこの部分を問題にすることはおそらくなかったであろう。というのも、この節はヒューム哲学全体の中で重要な位置を占めているとは思えなかったし、のちの『人間知性研究』で大幅に省略されていることからわかるように、ヒュームが自信をもって力説したい部分では明らかになかったからである。

しかし、リードとの関係ではこの部分がもっとも注目さるべき箇所であった。『人間精神の研究』でも『人間の

知的諸力にかんするエッセイ』でも、リードはくりかえし「外界の存在」の問題に帰っては観念の哲学を批判していたからである。この批判はスコットランドのコモンセンスの哲学が形成される契機となった。リードの考えは大略つぎのとおりである。

「我々の本性の成り立ちがわれわれにそれを信じるように導き、そして、根拠を与えることができなくても、我々が日常生活において承認されたものとする必然性の下にあるところのある原理があるならば、わたしはあると考えるが、これらの原理はコモンセンスの原理と呼ばれる。そして、明白にそれに相反するものは馬鹿げていると言われる。」⁽¹⁾ 外界存在はいうまでもなくコモンセンスの原理にぞくしている。「物質世界の信念は哲学のいかなる原理よりも古く権威がある。それは理性の法廷を否認し、論理学者の一切の砲術を笑う。」⁽²⁾

リードによれば、この哲学はその正当な限界をこえて、誰もが疑わない常識の原理までも理性の法廷に呼び出すにいたった。しかし、常識の原理はもともと理性の領域内にはなく立証することも反証することもできない。それを本気で疑う人は病気であり、推理によってはけっして治療できない。常識の原理の否認は偽ではなく馬鹿げて (absurd) おり、その立証を試みることも同様に馬鹿げている。

ideal philosophyは誰もが疑いもなく信じている原理の根拠を提示しようとして失敗した結果、ついにヒュームにおいて物質世界の存在も精神世界の存在も疑う懐疑論が登場するに至ったのである。だが、その懐疑が威力を振るうのは書斎での孤独においてのみであり、街頭にでればたちまち消え失せる体のものであった。

哲学と常識が衝突するとき、敗北するのは哲学の方である。なぜなら、常識は哲学がそこから成長し、そこから養分を得ている根っこだからである。この根から切り離されれば、哲学は死滅する。したがって、このような懐疑論哲学を帰結したideal systemに何か根本的な欠陥があるにちがいない。この根本的欠陥をかれは「作用と対象の混同」に見る。⁽³⁾ 「とりわけ、ヒューム氏の体系は心の作用とその対象との一切の区別を混同している」この批判はバークリにもあてはまるものであった。というより、もともとバークリこそ批判の本来の相手であって、ヒュームはバークリの思想の理論的帰結を率直に述べただけとみられている。

リードによれば、バークリはなによりも「感覚」の発見者としてかれ以前の哲学者から区別される。⁽⁴⁾ 作用と対象との一致を本質とする「感覚」を発見したこと—これはバークリの功績として認めなければならない。と同時に、この重要な発見を外界を否定するために使ったこと—これはバークリのまちがいである。われわれは外的対象の知覚を感覚と混同してはならない。感覚はそれ自身では外的対象の概念も信念もふくまないが、知覚は外的対象の概念と直接的自然的な信念をふくむ。感覚と知覚は、われわれの本性の成り立ちからしてつねに結合されており、感覚は知覚の記号である。われわれの生活上の関心は記号づけられる後者にのみ向かっているから、前者には名前もついていない。それゆえ発見される必要があったわけだが、この感覚に注目したのは哲学者の中でもバークリだけであった。したがって、これはかれの功績である。だが、かれは今度は感覚をもって全体と考えたために、それがその記号であったところの外的対象が欠落したままになって、物質世界の否定に至ったのである。ヒュームはさらにこの否定を心にまでおよぼしたが、それはかれが理論に忠実であったためにほかならない。

以上がリードの考えであるが、ここで、バークリのために一言すれば、バークリは外界の存在を否定したわけではない。バークリ自身は、かれの根本命題 *esse is percipi* を、そこから帰結するかにみえる外界存在への懐疑がそれによってのみ回避されると考えられた、神の存在証明のために使ったのである。

他方、ヒュームは内在的な立場に徹していたから、バークリの命題を継承しながらバークリ流の解決を拒否した場合に一挙に増大する困難にひとり立ち向かわなければならなかった。すなわち、神の存在に訴えることなく、外界存在に対するわれわれヴァルガーの信念を説明するという課題である。かくして、ヒュームの独創になる部分はバークリなら簡単に解決できた困難の“補修” (remedy) ということにつきる。本節の内容の大部分はこの補修作業である。しかし、ヒュームによる最後の補修は「疎漏と不注意」の勤めでしかなかったから、理論的には懐疑論の勝利に終わったと見られても当然である。この点でリードによる「懐疑論者ヒューム」という描写はけっして的外れではない。

さて、ヒューム研究者の多くはリードのヒューム批判を共有しており、ヒュームの誤謬を指摘することに力点をおいている。ヒューム自身に、挫折を告白していると思われるような言葉があるので、ヒュームの失敗の本をさがそうとする研究の方向もごく当然であるようにみえる。プライスだけは、ヒュームの基本前提を守りながらヒュームの破壊的結論を建設的理論へ組み直す試みをしている。私の研究課題は、「ヒュームの基本前提を維持しつつ懐疑的結論をさけることは可能であるか」というものであり、プライスの研究と同類である。ところで、プライスはヒュームの基本前提をつぎのようにまとめている。⁽⁵⁾

- 1) 物質的対象の概念は知覚に基づいて定義されうるし、定義されねばならない
- 2) 知覚は断片的、非連続的である。
- 3) 知覚されない知覚の存在は定義からいって検証不可能であるから、存在するかしないかを確定する方法はない。

かれによれば、もし自分の建設的理論が受け入れがたいものであるなら基本前提に誤謬があることになるが、しかしそのうちのひとつはたんに明白な経験的事実を述べたものとしてはじめから除外されていた。その事実とは、2)の「感覚においてわれわれがじっさいに熟知している”知覚”(感覚-印象、センス・データ)は断片的であり非連続的である」という点である。ヒューム批判に力点をおく研究者は1)を問題にする。これは、ヒュームの思想のもっとも基本的な前提に対する批判といってよい。しかし、われわれは、1)を受け入れるが2)以下の点を問題にすることで、懐疑的帰結をさけることが可能であると考ええる。

1

ヒュームが理論的分野において取り組んだ主要なテーマは周知のごとく因果律と自然宗教である。その取り組み方はいずれにおいてもおなじであって、まず当の観念の基礎を調べ、そして基礎づけに失敗した場合には、つぎに起源を論じるという順序で考察がすすめられる⁽⁶⁾

基礎を調べるとは、その観念の所有の正当性を問題にすることであり、正当であるならばそこで話は終わる。もし、ある観念が経験の事実からの推論によって得られた場合、その観念は理性に基礎をおくといわれ、その正当性を保証される。

基礎づけに失敗した場合、その観念の所有の事実を認めて起源を問うことになるが、われわれはそれを二通りに分けることができる。ひとつは、その観念の所有が人間本性に根ざす普遍的事実と考えられる場合であり、もうひとつはそうでない場合である。

因果律についていえば、そこに含まれる必然的結合の観念は理性に基礎をおくものではないが、その観念の所有は人間本性に根ざすものとされた。したがって、この観念の発生源を人間本性のうちに求めることができるのでなければならない。『人性論』第一巻でヒュームが精力的に取り組んだのがこの問題である。

つぎに宗教論についていえば、『自然宗教にかんする対話』では神の観念の正当性が否定され、『宗教の自然史』で神の観念の所有の事実をみとめて起源を問うことになるわけだが、しかし、ヒュームは神の観念の所有を人間本性に根ざすものとは認めていない。それゆえ、『宗教の自然史』は二次的な話しであった。神の存在を信じない人は、罰当たりといわれることはあっても正気を疑われることはない。

外界の存在は『人性論』第一巻の最後に自我の存在とともにとりあげられるが、ヒュームは外界の観念の正当性を否定する。しかし他方で、この観念ないし信念の所有を人間本性に根ざすものと考えている。したがって、この観念の起源の説明に失敗することはヒュームにとって重大である。しかし、結果はヒューム自身にとっても不満足なものであった。

2

前節「理性に関する懐疑主義について」の結びでヒュームは、理性と懐疑主義の関係について述べている。すな

わち、懐疑はもともと理性から生い立ったもので理性の保護のもとにありその權威を理性から得ていること、それゆえ理性に反対してその支配力を弱めることは自らをも弱めること、理性が強力であればそれと等しい力を懐疑の側も有することなどである。このようにして、懐疑は人間理性を全的に破壊し、あらゆる確信をくつがえしてしまうまでは自滅することはない。「それゆえ、自然が時あってすべての懐疑的証明の力を破り、知性にいちじらしい影響を及ぼさないようにしてくれることは幸運である」と。⁽⁷⁾

この話は本節につづいていく。「かくして懐疑論者は、たとえ理性を理性によって守ることはできないと主張しても、なお推理し信じつづけるのである。そして同じ規則によって、かれは物体の存在に関する原理にも同意せざるを得ない。たとえかれが哲学のなんらかの証明によってその真実性を主張することができなくても」。物体の存在に関する懐疑は理性によって克服できるものではないことがここにすでに暗示されている。理性と懐疑、あるいは教説的理性と懐疑的理性の対立においてはつねに後者がまず勝利を得るというヒュームの一般的見解がここにもあてはまる。同様に、自然がこの問題を懐疑論者の手から取り上げることも述べられる。「自然はこれをかれの選択に任せたりはしない。そして疑いもなく、これをわれわれの不確実な推理と思弁に信賴するにはあまりにも重要なことがらとみなしたのである」⁽⁸⁾

それゆえ、理性と懐疑の間の対立はつねに懐疑の側の勝利に終わり、懐疑と自然との対立においては自然がつねに勝利を得るという構図になる。このことが、目下の主題においてどのような経過で行われるのか見ていこう。

ヒュームにおいて、物体は知覚されたものと別のものではない。「われわれが確信する唯一の存在は知覚であって、知覚は意識によって直接にわれわれにあらわれるから最強の同意を命じるのであり、そしてわれわれのいっさいの推断の最初の基礎である」⁽⁹⁾したがって、物体の観念もこれらの知覚と無関係ではあり得ない。しかし他方では、物体はそれが知覚されないときでも存在し続けるし、またわれわれの知覚の働きとは別個に存在すると考えられている。このことからヒュームはつぎの二つの問題を立てる。

第一の問題：「対象が感官に現れないときでも、なぜわれわれはそれらに連続的存在を帰するのか」

第二の問題：「なぜわれわれは、対象が心と知覚から別個の存在を持つと想定するのか」

この連続性と別個性とは密接に結びついていて、一方が成り立てば他方も成り立つ。対象が知覚されないときでも存在し続けるなら、それは知覚から独立であり別個である。ヒュームの考察の大部分は第一の問題をめぐる展開されるのであるが、このように、知覚されたものと別のものではない物体が連続性と別個性を有することは説明を要する。なぜなら、知覚の中断は、たとえば、目を閉じたり目を反らしたりすることによって容易に起きるからである。プライスのいうように、ヒュームは、人間の感覚経験の中断的かつ断片的な特徴に、かれ以前のどんな哲学者も受けなかったほどの感銘を受けている。⁽¹⁰⁾ 知覚の中断の事実と連続的存在の信念との対立はヒュームを大いに悩ます。

「じっさい、ヴァルガーはかれらの知覚をかれらの唯一の対象であると想定しているのであり、同時に物体の連続的存在を信じているのであるから、われわれがこの信念の起源をこの想定に基づいて説明しなければならないということは明らかである」⁽¹¹⁾「物体の連続的で別個な存在にかんする通常の見解の起源を解明しようとする者は誰であれ、精神をその通常の状態においてとりあげ、われわれの知覚がわれわれの唯一の対象であり、知覚されないときにさえ存在しつづけるという想定に基づいて進まなければならない」⁽¹²⁾

通常の見解を説明すべきことがらとして強いているものは、知覚の中断の事実である。ここにはヴァルガーの常識と乖離したある大きな問題が隠されているように思われるのであるが、ともかくかれはこの事実のために、「連続的存在ないし別個の存在の見解」を産みだすものはなんであるか、感官か理性かそれとも想像であるかという問題を立てて順次解明にとりかかり、そして想像機能に源泉を求める。この想像機能の解明は延々と続き途中難解な部分もあるが、考察の手がかりとされるのは以下の点である。

感官によって運ばれる三種類の印象について述べられている個所があって、それによると、第一のものは物体の形、大きさ、運動、固性であり、第二のものは色、味、香り、音、寒熱、そして第三のものは身体的な快苦であ

る。哲学者とヴァルガーは第一のものを別個で連続的存在を有するものと想定する。第二のものは、ヴァルガーだけが別個で連続的存在を有するものと見なす。さらに、哲学者とヴァルガーは第三のものをたんなる知覚、したがって中断的、依存的な存在と見なす。

そこで、ヴァルガーが物体性を帰さない第三種に属するものを一方に置き、物体性を帰する第一種および第二種に属するものを他方において、どんな特徴が一方に物体性を帰せしめて他方には帰せしめないのかを調べようとする。ヒュームが見いだしたのは「恒常性」(constancy)と「整合性」(coherence)であった。恒常性とは、対象が知覚の中断の後もおなじ秩序で再び現れることをいい、整合性とは中断の後に観察される変化が中断の前の状態と規則的な結合を有することをいう。これらの特徴が、連続的存在の意見をわれわれに抱かせるものとして提示されている。「山」や「家」や「木」等は恒常性を有し、「暖炉の火」等は整合性を有する。

事例の比較による検討は、その内容の当否はともかく、考察の手順としては妥当なものであろう。しかし、この比較に先立ってヒュームはいう。「全体としては、感官が判定者であるかぎり、すべての知覚はその存在の仕方においておなじであると結論してよい」。⁽¹³⁾ ヒュームのこの言葉は、すべての知覚は第三種と同様に中断的、依存的であることをいうのであって、その逆、つまりすべての知覚は第一種と同様に別個で連続的存在を有することを意味するのではない。哲学の告げるところでは、「心にあらわれるすべてのものは、知覚にほかならず、中断的であり心に依存する」とあるとおりである。⁽¹⁴⁾ このように、ヴァルガーがまだ是認していないことを比較に先立って前提することはおおいに問題であると思われる。このために連続的存在はフィクションとなり、恒常性と整合性はフィクションを作るために想像機能が使う材料になる。

しかし、ヒュームにとって、連続的存在がフィクションであることはなんら落胆すべきことではない。知覚の中断の事実を補修するために連続的存在のフィクションが作られる有り様を描写できればそれでよい(第一の補修：ヴァルガーの体系)。しかし、そのためにはそこにフィクションが作られる余地がなければならない。いいかえれば、知覚の対象が中断の間も存在し続けるという想定に矛盾があってはならない。ヒュームは矛盾はないというが、第一の争点はここにある。この想定に矛盾は、ヒュームがバークリに依存する度合いに応じていると思われる。

第二の争点はつぎのとおりである。ヒュームによれば、連続的存在の想定に矛盾はないが、今度は知覚の依存の事実が指摘される。この事実、知覚の対象が知覚されずに存在するという意見が偽であることを教える。したがってまた、連続的存在の可能性も否定されることになる。ここでの争点は、知覚の依存の事実を指摘するために用いたヒュームの議論の妥当性にかんするものである。ヒュームが提示している、錯覚論法をふくむいくつかの論拠については批判が多い。⁽¹⁵⁾

しかしながら、ヒュームによれば、この結果、連続的存在は端的に否定されるのではなく、それどころか、ヴァルガーの信念の強さは哲学者もこれを共有していて、そのために対象と知覚の二重存在が作り出され、対象には連続的存在を、知覚には中断的・依存的な存在が割り当てられる(第二の補修：哲学的体系)。これは、知覚の依存の事実を補修するために作り出された第二のフィクションであるが、ヒューム自身これを「姑息な補修」⁽¹⁶⁾と評しているように、理論的にはすでに破綻している。

「冷静で深遠な反省ののちに形成する意見と、心に適切で合致するために一種の本能あるいは自然的衝動によって抱く意見とのあいだには大きな違いがある」。⁽¹⁷⁾ これは、長い説明があらかた済んだ後の言葉である。第二の補修も破綻した後では、かれのいう「数少ない法外な懐疑論者」の自分でもまじめに信じていない言葉だけの意見が理論的には正しいことになる。しかし、ヒュームはそれを避けようとするから、「疎漏と不注意」(carelessness and inattention)⁽¹⁸⁾の勧めをもって本節を閉じるのである(第三の補修：自然の介入)。冷静で深遠な反省を封じ込めるための第三の、そして最終的な補修、懐疑という病の治療である。これが、自然の介入による懐疑の克服の実体であった。しかし、懐疑的精神に一服盛るようなこうした解決法は、信念の起源の説明に結局は失敗しているといわざるをえない。

3

以上がヒュームの議論のあらましと主な問題点である。以下では、クックの研究を中心にし第一の争点に的を絞って論じることにする。

「知覚の対象が知覚されないときも存在し続けることができる」という想定はヴァルガーにとっては矛盾でも何でもない。しかし、ヒュームの基本思想からすれば矛盾ではないかというのが、解釈上の争点であった。もしそうだとすれば、ヒュームはヴァルガーの信念とはじめから大きくずれていることになる。クックのヒューム解釈がそれであった。すでに述べたように、印象には三種類あった。クックは、第三の種類の事例として「痛み」をとりあげ、リードの言葉を援用しつつ、知覚がここではたしかに中断的、依存的であることを確証するのであるが、この事例はクックが目した以上に重要な意味をふくんでいると思われる。引用されているリードの言葉はこうである。

「わたしが痛んでいるとき、わたしはわたしが感じる痛みはひとつのことであり、そしてわたしがそれを感じることは別のことだということはできない。それらはおなじ一つのことであり、想像においてさえ分離されない。痛みは、それが感じられないとき、いかなる存在ももたない。」⁽¹⁹⁾ 感覚についてのこのような説明は正しいとクックはいう。クックが引用していないもう一つの言葉もあわせて紹介しておかねばならない。

「わたしが満月を見るとき、満月はひとつのことであり、わたしがそれを見ることは別のことである」。⁽²⁰⁾ 痛みにかんしてはいえることが満月にかんしてはいえない。痛みの事例と満月の事例とは全く異なる。リードの場合、前者は「感覚」と呼ばれ、後者は「知覚」と呼ばれる。しかるにヒュームは感覚と知覚を混同し、わたしが見る満月とわたしがそれを見ることは二つのことではなく、おなじ一つのことでありと考えるようにわれわれを仕向けるのだ、とリードは批判する。ヒュームのいう「知覚」が知覚作用をさしているかと思えば知覚の対象をもさしていたりするのはそのためであり、ヒュームは痛みについて成り立つことをすべての場合に拡張してしまったといわれる。

議論の全体はつぎのようになっている。まず、われわれが確信する唯一の存在は知覚である。この場合の知覚は印象をさす。ところで、すべての印象はその存在の仕方においておなじである。すなわち、どんな印象も痛みがそれにぞくする第三種のものと本質的に等しい。それゆえ、すべての知覚は痛みが存在するような仕方で存在する。痛みは中断的、依存的な存在である。いいかえれば、感じられずに存在することはできない。ゆえに、すべての知覚はそのような存在である。もしそうだとすると、知覚の対象が知覚されずに存在すると想定することは矛盾であり、矛盾でないとするヒュームの考えはヴァルガーの意見に配慮したものであろうが首尾一貫していないというのがクックの主張であった。この点にヒュームの矛盾をみる論者は多い。⁽²¹⁾ わたしは、整合的なヒューム解釈にかんするかぎりクックに同意見だが、矛盾でないとするヒュームの考えがどこから出てくるのかという点についてはなお検討を要すると考える。

さて、上に見たように、クックはリードの感覚と知覚の区別を支持してヒュームのいう知覚とは感覚のことであり、そして感覚はリードのいうように作用と切り離すことのできないものだということを痛みの事例をとおして明らかにしている。そして、痛みがじっさいそのような性質のものであることについてはかれは全く疑っていない。これは痛みについての経験の事実ではなく、論理的なことがらであって、すなわち感じられない痛みというものは想像することができない。「ヒュームは知覚を知覚者に論理的に依存するものとしてあつかっている」⁽²²⁾ とクックはいうが、これはヒュームの思想をある方向に徹底した場合のことである。しかしその一方でクックは、ムーアがこれを経験の事実と考えていることを紹介している。

「あるものはそれが知覚されないときも存在するかどうか、そしてもし存在するならどんなものがそうであるのかという問いは観察によってのみ決められようようにみえる。かくして観察はある種のもの、たとえば痛みはそれらが知覚されないときは存在しないし、他の種類のもの、たとえば色は知覚されないときも存在するとわれわれが

結論することを正当化する」⁽²³⁾

ここでいう観察がどのようにおこなわれるのか判然としないが、もしムーアが正しいとすれば、感じられない痛みは矛盾ではなく、単に経験的に偽であるにすぎないから、それを想像することができる。すると、矛盾はないとするヒュームの議論は整合性を欠いてはいるが、結果的に間違っていなかったことになり、また、リードによる感覚と知覚の峻別も適切ではなくなる。そこであらためて、感覚と知覚の区別、痛みの事例と満月の事例を取り上げ、両者を知覚作用に注目して考察してみたい。

痛みとそれを感じることはなぜおなじになるのか。一般に知覚されたものとそのものの知覚とはどのような場合におなじであるのだろうか。それはその世界全体にたいして作用がつねに開かれている場合であると考えることができる。痛みの世界全体にたいして作用はつねに開かれており、そして、作用を閉じるということが考えられないとき、痛みとそれを感じることはたしかに完全におなじことである。痛みがあるならそれは痛みが感じられるということであり、現に痛みが感じられないならば痛みはなかったということである。esse is percipi がもっとも単純明瞭なかたちで成立している事例をわれわれはここにみる。痛みの世界では、われわれはまさしくバークリのいうomnipresent eternal Mind「偏在する永遠の精神」⁽²⁴⁾を体現している。すなわち、われわれは痛みの世界では神に等しい。同様にして、視覚世界の全体にたいしてつねに作用が開かれているならば、満月とそれを見ることはおなじことでなければならない。満月があるのにそれを見ないことは不可能である。また、満月が見えないならば満月はなかったのである。かくして、世界全体にたいしてつねに作用が開かれており、閉じるということが考えられないとき、作用に捕らえられているものが存在するもののすべてであり、バークリのいうesse is percipi が十全に成り立っているのではないか。痛みの事例と満月の事例に本質的な区別はないことになる。

このような意味で、作用が完全である場合を想定すれば、すべての知覚はその存在の仕方において痛みの事例とおなじである。しかし、作用が不完全である場合にもこの思想を適用すると、ヴァルガーの常識と著しい乖離が生じる。眼を閉じてオレンジの木はないなどという庭師をわれわれは相手にしない。このような話がヴァルガーにとってありえないのは、それがあくまでも作用の話に留まっていて、けっして対象に及ぶものではないからである。作用が対象世界の全体にたいしてつねに開かれていないかぎり、それゆえ作用と対象との一致が成立していないかぎり、作用の話はどこまでいっても作用の話にすぎない。知覚される対象と知覚する作用を区別しなければならないのはこの場合である。

もし、われわれの経験世界が痛みの事例のように比較的作用が完全である世界であったなら、ヒュームの考えは妥当なものになったであろう。この場合、知覚される対象とそのものの知覚とはおなじひとつのことである。しかし現実にはそうでなく、経験世界は満月の事例のように作用の不完全な世界である。「満月があるというのはひとつのこと、それをわたしが見るというのは別のこと」である。

以上は、リードの感覚と知覚の区別を神の知覚理論と人間の知覚理論、いいかえれば完全な作用と不完全な作用の区別におきかえて見たものである。それはそのほうが問題を整理するためのより統一的な観点をえられると考えるからである。

4

さて、作用が不完全である場合 esse is percipiは再解釈されねばならない。omnipresent, eternal Mind のための命題はそのままでは通用しないであろう。作用が閉じられることもある場合を考慮するならば、それを開いたときにだけ話がはじまることを断っておく必要がある。すなわち、感覚的事物の存在も非存在も作用が開かれてある場面でのことがらである。その意味で、「存在するとは知覚されることである」し、また「存在しないということも知覚されることである」。この場合の「知覚される」は作用を開いておくことを意味する。たとえば、引き

出しの中に何が入っているかをいうためにはよく見る必要がある。しかし、何も入っていないことをいうためにもよく見る必要がある。

この意味では、存在するとは知覚されることであり、存在しないということもまた知覚されることである。ヒュームは、眼を閉じたり、そっぽを向いたりすることによる知覚の中断に言及するが、そのような意味での知覚の中断はいうまでもなく作用の中断である。クックは、ヒュームの第一のまちがいは、物体は知覚だと考えた点にあるという。これはヒュームの基本前提に関わる批判であり、多くの研究者に共通している。リードの言葉で言えば感覚と知覚との混同、われわれの言葉で言えば完全な作用と不完全な作用との混同になる。

ところで、作用を中断した場合には、対象は存在するのでもないし存在しないのでもない。なぜなら、感覚的事物の存在と非存在について語るためには作用を開いておく必要があるからである。必要な準備を欠くならば、存在も非存在も欠いたままにしておかなければならないであろう。プライスは、作用の中断時の対象を *unsensed sensibilia* とよんでいる。⁽²⁵⁾ かれによれば、*unsensed sensibilia* があるかないかは検証不可能であるから、この問いは無意味な問いであるとされる。しかし、にもかかわらず、プライスの建設的理論はその存在が検証不可能であるはずの *unsensed sensibilia* をめぐって展開されているのである。

だが、われわれの見解では、*unsensed sensibilia* はあるかないか決定不可能なのではなく、あるのでもないし、ないのでもないということがはっきり分かっている。そして、ある文脈（作用を経験の全体に対応させる文脈）にしたがえば、話はここで終わりになる。しかし、ヴァルガーの信念を説明するという目的からいえば、これではたしかに不十分である。それは、ヴァルガーが連続的存在を信じているからであり、哲学者もまた例外ではなかったからである。

5

「人類のほとんどすべてが、そして哲学者達自身でさえかれらの生涯の大部分の間、かれらの知覚をかれらの唯一の対象とみなし、精神に直接現前している存在者そのものを真の物体あるいは物質的存在者であると想定しているということはたしかである。」⁽²⁶⁾

われわれは、これから、ヴァルガーのみならず哲学者にもみられる抜きがたい信念の解明に向かわなければならない。ヒュームが途中で断念した仕事を続けるに当たって、われわれはまずかれの基本前提について正確に理解しておく必要がある。なぜなら、ヒューム自身にこの点で厳密さに欠けるところがあったのではないかと、そしてそのことが議論をもつれさせたのではないかと思われるからである。ヒュームの基本前提をもう一度引用しておこう。

「われわれが確信する唯一の存在は知覚であって、知覚は意識によって直接にわれわれにあらわれるから最強の同意を命じるのであり、そしてわれわれのいっさいの推断の最初の基礎である。」

この前提が外界存在との関連においてもつ意味は、すでに第二部六節で述べられていた。すなわち、知覚以外の何ものも心にあられることはないという主張は、知覚とは種的に異なるもの (*something specifically different from our perception*) を念頭においていわれており、物体ないし外的存在がかかる種的に異なるものをさすときわれわれはそのようなものの観念をじっさいに作ることはできないということであった。⁽²⁷⁾ これは本節でも再確認されていて、外的存在がわれわれの知覚とは種的に異なるものとしてとられるならば、そのような想念は不合理であるとされる。⁽²⁸⁾ それゆえ、「種的に異なるもの」とはわれわれの把握可能な範囲を越えた超越的概念であって、これに対立していわれる「知覚」もまた把握可能な範囲の全体をさす超越的概念であることになる。

「作用」の言葉を使うことが許されるなら、対象とは知覚されたもの、いいかえれば常に「作用に対しての存在」

であって、種的に異なるもの、いいかえれば「作用から絶対的に独立の存在」ではない。これらのことは、しかし、ヴァルガーのまったくあずかり知らない形而上学の領分にぞくする話であって、通常の経験の中に持ち込むことは許されない。「作用に対しての存在」という規定、あるいは「知覚以外の何ものも心に現れない」という主張がヴァルガーの通常の経験の中で役割を果たす場所はどこにもないのである。

そうだとすると、ヴァルガーの外界存在に対する信念、「作用から独立の存在」に対する信念は「作用に対しての存在」と矛盾することはあり得ない。なぜなら、前者の信念はかれらの経験の内部で起こる事象であって、超経験的な存在を示唆しているわけではないからである。すなわち、ヴァルガーの経験においては、満月に例示される「作用から独立の存在」と痛みで例示される「作用と一致する存在」とがあるだけである。両者は、形而上学的概念のレベルでは、ともに「作用に対しての存在」に数え入れられるが、しかしこの最後の分類はヴァルガーの経験を分析する用途にはすこしも役立たない超越的規定であることを忘れてはならない。それゆえ、ヒュームがヴァルガーの信念を説明するさいに「知覚以外の何ものも心に現れない」とか「われわれの確信する唯一の存在は知覚である」というとき、これらの命題は空転しているものでなければならない。もしも、それが有効な働きをしているなら、そこに誤謬が生じていると考えてよい。

われわれは、ヒュームが知覚の中断の事実と連続的存在の信念とを対立させたとき、この誤謬が生じたと考える。以下でこの点を明らかにしよう。

「哲学がわれわれに告げるところでは、心に現れるすべてのものは知覚であり、そして中断的であり心に依存的である。これに反して、ヴァルガーは知覚と対象を混同し、かれらが触れたり見たりする当のものに別個で連続的な存在を帰している。」⁽²⁹⁾ ここでヒュームは哲学を理性の立場とみるからヴァルガーの意見を不合理(unreasonable)であると批判する。しかし、問題はむしろ哲学の方にある。

すでに述べたように、「心に現れるすべてのものは知覚である」という命題はそれだけではヴァルガーの経験に何もつけ加えない。経験の対象ははじめから「作用に対しての存在」以外ではあり得ないからである。しかし、「知覚が中断的である」という命題によって、ヒュームは作用に対しての存在をただちに「作用と一致する存在」と同一視する。この同一視によって超越的概念が経験の内部に入り込み、経験の対象の全体を、いわば、乗取ってしまうから、ヴァルガーにとっては「作用と一致する存在」と並んでまちがいに経験の対象であったはずの「作用から独立の存在」は逆に経験の外にはじきだされてしまう。この結果、ヴァルガーの意見は不合理とされる。このように、超越的概念が経験の内部で果たしてはならない役割を果たしている。これはあきらかにヒュームのまちがいであり、混同は哲学の方にあるといわなければならない。おおかたのヒューム批判はこの混同に向けられているといつてよい。

ケンプ・スミス「中断は、ヴァルガーの意識にとってはただその知覚の過程においてのことであり、知覚されたものにおいてではない。」⁽³⁰⁾

クック「第一のまちがいは物体は知覚であると言ったことである。」⁽³¹⁾

ベネットによれば、ヒュームの根本的な間違いは「対象は知覚である」⁽³²⁾と断定して、ヴァルガーにバークリの見解を押しつけた点にある。

ストラウドによれば、「ヴァルガーの理解する知覚は哲学的意味の知覚ではない。」哲学的意味の知覚は心に存在するが、ヴァルガーの理解する知覚は知覚する当の事物が知覚されずに存在し続けることを含む。⁽³³⁾

フルー「純粋に主観的知覚的経験が論理的な先行性をもつわけではない。」⁽³⁴⁾

コウリーはヒュームにおける「対象の意識と意識の対象との同一視」を指摘する。⁽³⁵⁾

グレーブ「ヒュームが印象について書いた一切のことはかれをつぎのような理解へみちびく。すなわち、印象においては心のはたらきとその対象はふたつのことではなく、ひとつのことである。ちょうど、痛みとその感じがひとつのことであるように。・・・もしも、月はわれわれがそれを見ていてもいなくてもそこにあるというわれわれ

れの信念を是認するときに今やってきたとしたら、「印象」という語の意味を変える必要がある、そう人は思うだろう。だが、ヒュームがそのように考えているとは思えない。」⁽³⁶⁾

以上の批判は、かつてトマス・リードが指摘した「作用と対象の混同」に集約される。混同を排して経験の内部に考察を限定するならば、われわれはヒュームが印象を分類したところから出発しなければならない。物体性を帰せられる事例と帰せられない事例との比較から、ヒュームは前者にあって後者にはない特徴を見出そうとする。この事例の比較による考察方法はけっして間違っていない。ヒュームが見逃したことは、これらの特徴を挙げるために「目を閉じる」とか「目を転じる」といった具合にまず作用に言及しなければならなかったという点である。かれが恒常性と整合性を事例の比較から見出したというのであれば、あらかじめ比較の条件を公平にしておく必要がある。つまり、両方の事例において共に作用の中断があるか、それとも共に作用の中断がない状態にしておいた上で比較しなければならない。恒常性や整合性は比較の等しい条件の下でのみ妥当性を有する。だが、じっさいにはどうであったか。一方にはあきらかに作用の中断があり、他方にはそれがない。⁽³⁷⁾ここでは、比較の条件が公平にそろっていないし、またそろえることができない。われわれは痛みに対しては自由に作用を聞いたり閉じたりすることができない。すると、むしろ比較を不公平にしているこの条件それ自身が求める特徴であると考えたらどうであろうか。われわれは、恒常性や整合性ではなく作用のちがいの方に注目すべきである。ヒュームは、因果律の研究において考察の方向を観察された事例から事例を観察する観察者の方に向けたが、ここでこそそれを行うべきではなかったかと思う。なぜなら、作用への言及が比較に欠かせない要素になっていたからである。

そうだとすれば、事例の比較に基づく考察方法はわれわれをつぎのような見解にみちびく。すなわち、われわれがそれに対して作用を開いたり閉じたり、また向けたり反らしたりすることができるならば、そのものは作用から独立である。山や家や満月の事例はそれに該当し、痛みの事例は該当しない。後者の事例では作用と対象とは一致しており、そのかぎりでは痛みは感じられずにあることはできない。もし、ヴァルガーの言語体系の中に痛みに対して作用を開いたり閉じたりまた向けたり転じたりする用法があったなら、痛みは感じられずに存在することができたであろうが、じっさいにはそのような用法はない。癡酔による効果は、たんに作用を閉じたことに相当し、それでもって痛みが消えたというので全快祝いをする人はいないという点では、感じられない痛みの存在を許すものかもしれないが、言葉の用法として登録されてはいない。これに対して、前者の事例では作用にのみ言及する表現が存在する。いいかえれば、作用が経験の一項目としてヴァルガーの言語体系の中に登録されている。このことを後者の事例との比較でいうならば、作用が対象から分離していることを意味する。おなじことを対象の側からみれば、対象が作用から分離したことになる。すなわち、一方の分離は同時に他方の分離でもある。

しかし、分離の表現は一方にあればそれで十分である。ところで、「痛みがある」ことが「痛みが感じられる」とことと同一視されるならば、すべての感覚的事物の記述について同様の解釈を妨げるものは、対象の側からは、何もないことになる。ただ作用の側から、すなわち作用についてのみ言及する表現の存在によってこの解釈が阻止されうる。そして、前者の事例においてじっさいにこの表現が存在する。この場合、明示されているのは「作用の独立」であり、これに対して「対象の独立」はただ作用との相対的な関係から生じているのであって、直接にこれを主題にすることはできない。

外界存在に対するヴァルガーの信念はそれゆえ明示的なものではないが、逆にまた直接に懐疑の対象にできるものでもない。懐疑論者はその前にまず作用の独立性に懐疑の眼を向ける必要がある。作用の独立性は作用に関する言動のうちに存するが、しかし作用に関する言動は日常生活そのものといってよく、これを懐疑の対象となしうるために必要な距離をとることがわれわれにはできない。したがってまた、ヴァルガーの信念もそれを口にすることが適切な日常の場面をもっていない。なぜなら、作用に関する言動がすでにそれを行っているからである。外界存在について、それを信じると言っても信じないと言っても、ともに異様に聞こえる所以はここにある。

われわれの考察はもっぱら作用を中心にしているが、これは事象の観察を基本におくヒュームの実験的論究方法

に反しているかもしれない。しかし、それはヒュームが観察の中止を事象の観察の中に教え入れたからであり、この意味でヒュームの方に自分の方法論からの逸脱がありながらその無自覚な隠蔽があったためである。われわれは、錯綜した議論に巻き込まれないために、作用の考察を中心にしなければならなかった。

(なお、本稿はアバディーン大学での発表 ‘Hume’s Scepticism and Some Subjects concerning Reid’s Philosophy’ (1998年8月) および都立大学での発表「痛みの事例ーヒュームとリードー」(1999年5月)をもとにしている。)

注

引用略記号

Berkeley=Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and Philonous*, 1713.

Hume=Hume, *A Treatise of Human Nature*, 1739.

Reid1=Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind*, 1764.

Reid2=Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, 1785.

Price=Price, *Hume’s Theory of The External World*, 1940.

MacNabb=MacNabb, *David Hume*, 1951.

Flew=Anthony Flew, *Hume’s Philosophy of Belief*, 1961.

Smith=Norman Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, 1966.

Cowley=Fraser Cowley, *A Critique of British Empiricism*, 1968.

Cook=John W. Cook, *Hume’s Scepticism with regard to the Senses*, *American Philosophical Quarterly*, Vol..5, 1968.

Benett=J. Bennett, *Locke, Berkeley, Hume*, 1971.

Stroud=Barry Stoud, *Hume*, 1977.

Fogelin=Robert. J. Fogelin, *Hume’s Skepticism in the Treatise of Human Nature*, 1985.

Grave=Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense*, 1960.

大曾好能=木曾好能訳『人間本性論』第一巻 知性について、解説

トマス・リードからの引用はHamilton版による。ヒュームからの引用はSelby-Bigge 版による。また、パークリからの引用はLuce-Jessop 版による。なお、引用文中の傍点は原文に関わりなく用いてある。

(1) Reid1, Chap.2, Sect.6, p.108.

(2) Ibid., Chap.5, Sect.7, p.127.

(3) Reid2, Essay2, Chap1, P.224.「混同」という語は、リードが観念の教説を批判するさいのキー・ワードになっている。これについてはp.121, 130, 224, 227, 229, 233, 277, 279, 280, 292, 294, 310, 312, 318等を参照されたい。

(4) Reid1, Chap.5, Sect.8, p.130, Reid2, Essay2, Chap.6, P.313.

(5) Price, p.225.

(6) この点はStroudも指摘している。Stroud,p.15.

(7)(8) Hume, p.187.

(9) Ibid., p.212.

(10) Price, p.20.

(11) Hume, p.209.

(12) Ibid., p.213.

(13)(14) Ibid., p.193.

(15)これについてはプライスと木曾好能に詳しい検討がある。

(16) Hume, p.211.

(17) Ibid., p.214.

(18) Ibid., p.218.

(19) Reid2, Essay 1, Chap.1, p.229.

(20) Ibid., p.227.

(21) Priceはヒュームの考えを紹介するにとどまっているが、Kemp Smithはヴァルガーの常識をヒューム流の言い方で述べたものと受け取る。Fogelinは、パークリの概念的懐疑論からの脱出を図ろうとするヒュームの試みだが失敗しているとする。BenettはCookに同調してここにヒュームの概念的誤謬を指摘する。

(22) Cook, P.14.

(23) Moore, pp.91 - 2.

(24) Berkeley, p.231.

(25) Price, p.101.

(26) Hume, p.206.

(27) Ibid., p.67.

(28) Ibid., p.188.

(29) Ibid., p.193.

(30) Smith, p.478.

(31) Cook, p.14.

(32) Benett, p.349.

(33) Stroud, p.106.

(34) Flew, p.249.

(35) Cowley, p.23.

(36) Grave, p.65.

(37) MacNabbのいうsubstantial gap とphenomenal gapのちがいがこの場合にでてくる。

MacNabb, p.132.